

**Машина экзистенции
(хайдеггерианский чёт-нечёт)**

Демьяновских А. А.

Во второй книге «Семинаров» Жака Лакана присутствует интересный эпизод, связанный с игрой машины. Вопрос Лакана вполне конкретен: способна ли машина играть в такую простую игру как «чёт-нечёт»? Правила последней сводятся к угадыванию количества спрятанных в руке соперника предметов и ориентированы, в большей степени, на порядок припоминания, как выражается Лакан. Именно припоминание, с его психологическим опытом, а не память (как физиологическая только функция) делает эту игру возможной. В ту же очередь, едва ли существует машина способная к понятию, подобным образом, припоминанию: можно сказать, что машина имеет память, не способную удержать бесконечность припоминаемого. Соответственно, как же осуществить при таких условиях чёт-нечёт с машиной?

Несмотря на то, что машина не может припоминать, она может быть вписана в чужое припоминание, это и сделает возможным таковую игру. Но сделает ли это машину более свободной от такого положения? Едва ли, ведь «за пределы того, что может быть воспроизведено на бумаге она никогда не выйдет» [Жак Лакан. Семинары. Кн. 2. М.: Гнозис, 1999. С. 262]. Машина, таким образом, всегда прописана. Можно сказать, что машина это тот предмет, на котором мы непрестанно испытываем фатальное, сами выступая, в таком порядке ролей, теми, кто это фатальное и осуществляет.

Тема разговора, который я хочу поднять, не касается, однако, Лакана, но его движение размышления о машине задаёт траекторию и моего анализа.

Не играет ли философ в чёт-нечёт, используя формы экзистенциализма? Не прописывает ли философ своего оппонента, говоря об экзистенции? Не машину ли имеет в виду экзистенциалист, говоря о человеке? В конечном счёте, не фатальное ли пробралось в эту философию? Попробуем ответить на эти вопросы исходя из «фундаментальной онтологии» Мартина Хайдеггера, имеющей к экзистенциализму самое непосредственное отношение.

Обратимся, например, к вопросу о совести, одному из центральных вопросов «Бытия и времени». Относительно совести Хайдеггер предлагает «проследить её назад», до экзистенциальных основ. Совесть есть феномен присутствия, а проявляет себя оное только в «способе присутствия быть». Совесть мы можем характеризовать и как размыкание, если совесть действительно даёт что-то понять. В этом размыкании заключается сигнальность, с помощью которой совесть и действует. Далее, сигнальность совести означает и её символичность (в смысле использования символов). Отсюда и связь с языком, точнее с речью – это и есть зов. Наличие зова определяет возможность таких терминов как «вызов», «решимость», «воля иметь совесть». Это - схема возможного анализа совести в терминах самого Хайдеггера; в порядке развития это выглядит так: 1) экзистенциально-онтологические основания совести; 2) зовущий характер совести; 3) совесть как зов заботы; 4) понимание призыва и вина; 5) экзистенциальная интерпретация совести и расхожее толкование совести; 6) экзистенциальная структура засвидетельствованной в совести собственной способности-быть [Хайдеггер М. Бытие и Время. М.: Ad Marginem, 1997. С.150].

Рассматривая экзистенциально-онтологические основания феномена совести, Хайдеггер говорит об интерпретации: кощунство или откровенность?

Интерпретация? Какая может быть интерпретация, если уже указано, что речь идёт о способе быть, если то, что подлежит интерпретации, имеет речь. Если совесть сигнализирует, значит, она обнаружена, к чему тогда интерпретация? Далее говорится, что интерпретация совести охватит исходное бытие присутствия. Как интерпретация вообще может что-то здесь охватить, мы ведь говорим не о музыке, в которой действительно можно

что-то охватить с помощью интерпретации, не о произведении искусств? Речь идёт о совести!

Совесть легко теряема в соприкосновении с не обладающими ею, но восстанавливаема, через возвращение к себе. Прослушав себя, присутствие откроется как зов: «Если присутствие может уметь вернуться и именно через себя самого - из этой потерянности прослушания себя, то оно должно себя сперва уметь найти, само себя, которое себя прослушало и прослушивает, *прислушиваясь* к людям. Это прислушивание должно быть сломлено, то есть ему от самого присутствия должна быть дана возможность такого слышания, каким то прерывается. Возможность такого прерывания лежит в позванности без посредников. Зов прерывает прослушавшее себя прислушивание присутствия к людям, когда соответственно своему характеру зова пробуждает слышание, имеющее все черты противоположные слушанию в потерянности. Если последнее захвачено «шумом» многообразной двусмысленности каждодневно «новых» толков, зов должен звать бесшумно, недвусмысленно, без зацепок для любопытства. *Что дает понять, зовя таким образом, есть совесть*» [Там же. С. 150].

Совесть говорит и проговаривает - но что именно? Да, в общем, ничего. Ничего, ибо цель этого зова не в понимании, а в вызывании самости к себе самой, собственно к способности быть. Способность быть, таким образом, предрешена на корню: она опоясана механизмами выхода из себя и необходимого возвращения. Мы имеем систему окончательных операций, но касающихся не фиксированной психической инстанции, что ближе к обыденному взгляду, а самой самости: по сути, зов совести, да и совесть сама по себе, здесь является агентурой самости, восстанавливающей необходимое с ней обстояние.

Ещё больший оскал роковой сути этой философии в модусе молчания. Совесть разговаривает в модусе молчания: «Зов обходится без всякого озвучания. Он не берет себе даже слова — и всего менее остается при этом туманным и неопределенным. *Совесть говорит единственно и неизменно в модусе молчания*. Так она не только ничего не теряет во внятности, но подталкивает при- и вызванное ею присутствие к умолчанию себя самого. Отсутствие словесной формулировки того, что воззвано в зове не вытесняет феномен в неопределенность некоего таинственного голоса, но лишь указывает, что понимание «воззвания» не имеет права цепляться за ожидание сообщения» [Там же. С. 151].

В греческой роковой драме было так же: человек мало значил, недолго жил и всегда плохо заканчивал. Очевидным в той культуре была только интрига богов или уверенность в оном. Но что мы встречаем у Хайдеггера, как не молчание, скорее даже не совести, а самого этого наличного существа, обозначенного как человек. Модус молчания - это недопустимый агент рока в современной философии. Под роковым (фатальным) понимается та машиноподобность, которую мы оговаривали в начале. Почему совесть молчит? А зачем говорить с лишённым какой-либо надежды, лишённым какой-либо возможности выбора: теряешь совесть, она даст знать о себе и попытается возратить, ничего не говоря, ничего не предлагая — просто сделает своё дело; если же ты лишён зова, то существо ты и вовсе бескровное, раз даже самость, её наличие, под вопросом: если ты не человек — рок бессилён.

Можно заметить, как Хайдеггер настойчиво повторяет тираду о потерянности самости: «Совесть вызывает самость присутствия из потерянности в людях» [Там же. С. 152]. Самость присутствия теряется в людях, в не прекращаемых толках. Вспомним всё ту же греческую трагедию: где потерял свою самость Эдип — пожалуй, не иначе как в людях. Толки убивают Эдипа, люди скрывают его аутентичность, а интригу плетёт рок над всеми (или внутри всего). Была ли совесть Эдипа говорливой — нисколько, модус молчания запретил ей изъясняться словами: мор в Фивах и есть молчаливая речь.

Мы используем параллель с сюжетом Эдипа, с характером и течением греческой трагедии. Через эти несомненные памятники фатального попытаемся ещё ближе подойти к Хайдеггеру и видению роковой сути его философии.

Чем дальше по тексту, тем больше неожиданных параллелей. Во-первых, Хайдеггер говорит, что зов всегда идёт от меня и всё же всегда поверх меня. Этот голос подобен вторгающейся чужой силе. Такой поворот тоже случайность? Пожалуй, образ вторжения, да ещё чуждой силы, это уже реальность трагедии, а не только намёк на неё, окончательное приближение к последней.

Хайдеггер указывает жестокий характер темы: в исторической канве происходящего мы оказываемся вынужденными приписывать зовущему основанию какой-нибудь предикат. Выходом из такой необходимости оказываются две наиболее популярные трактовки: объяснение зовущего основания через бога и через биологическую данность. Обе позиции, как минимум, неудовлетворительны: «Оба объяснения слишком поспешно перескакивают через феноменальную данность. Прием облегчен, необъявленно, ведущим, онтологически догматическим тезисом: что *есть*, то есть так эмпирически как зов, должно быть *наличное*, что не удастся объективно проследить как *наличное*, *не есть* вообще» [Там же. С. 153].

Следует, однако, не поддаваться гипнотическим влияниям речей Хайдеггера и отдавать отчёт в происходящем. Исключив божественное и биологическое, мы остаёмся наедине с тем, что названо как зов, идущий из меня, поверх меня и обращённый ко мне, что я называю также философией рока.

Следующий этап такого развития, это вторжение категорий «брошенность», «ничто» и «ужас». Честно говоря, меня гложет мысль: что если бы античному греку дать возможность описать своё положение в мире с помощью, например, трёх слов? Какие он в таком случае использовал бы слова? Я полагаю, вспомнив о силе богов, об их надменности в отношении смертных, он бы заявил о своей брошенности; а подумав о преисподней, с бесконечной, как Лета ничто, им овладел бы ужас. Просто нелепая параллель, или следствие образования Хайдеггера, или следствие его самообразования? Способность быть, тревожный зов молчания – произносятся эти слова, мы только удаляемся в их трагедийную суть, как в бездну, которая вовсе не решает историю, а усложняет её в бесконечное количество раз.

А как решить это повторяемое слово «ужас» у Хайдеггера, оно ведь не отпускает его, возобновляя свою силу и преумножая её. Такой же едкий ужас заполняет трагедию, преследует её героев. Порой мне кажется, что развитие трагедии есть издевательское развитие ужаса: сначала этот ужас не осознаётся героями, но они его, тем не менее, творят; этот ужас, однако, видим, но только для зрителей; в последующем – ужас проявляет себя всё более и более настойчиво, пока, наконец, не оказывается самостью, тогда эскалация его становится чрезвычайной и герой выкалывает себе глаза, чтобы хоть как-то притупить его (ужаса) бесконечность. Что-то происходит – читаем Хайдеггера как Эсхила, но попробуйте иначе при строчках: «Настроенный ужасом зов, прежде всего даст возможность присутствию бросить само себя на свою собственнейшую способность быть» [Там же. С. 154]. Вот именно – трагедия настроена ужасом и проявляет, с усиливающейся интенсивностью, свой зов, пока не даёт своей жертве собственную способность быть. Кем был Эдип до финальных откровений? Кем угодно, но только не собой: он не был сыном своего отца, ибо запустил на последнего свою руку, он не был сыном своей матери, ибо женился на ней – он не был собой, но его движение было движением к собственной способности быть, к способности быть действительно собой.

Возьмём другое утверждение Хайдеггера: «Не-по-себе преследует присутствие и угрожает его самозабывчивой потерянностью» [Там же. С. 155]. Сказанное выше относится и к этому. «Самозабывчивая потерянности» – едва ли можно найти лучшее описание ситуации Эдипа. Что касается чувства «не-по-себе», то я вспоминаю оперу-ораторию Игоря Стравинского

«Эдип-Царь»: он смог нарисовать это «не-по-себе» звуком - значит, тоже чувствовал именно такое понимание сюжета, а его чутью стоит верить.

Здесь мы переходим к следующему витку хайдеггеровского анализа феномена совести и начинаем рассматривать последнюю уже с привлечением терминов «призыва» и «вины».

Бытие виновным – это и есть очаг совести и причина её проявления. Именно в этом смысле мы и находим необходимость её исследования. Далее, это исследование для меня уже невозможно вне идеи рока и вне схемы трагедии. Последнее не означает некой издёвки над историей или привычными расстановками акцентов. Не означает это и моего заикливания или той одержимости, что овладевает не спеша, через свой же текст, а после - создаёт иллюзию правды, хотя мой текст, в этом случае, остаётся всего лишь моим текстом и ничем кроме того. Все эти упрёки уместны, хотя бы потому, что это мои упрёки к себе же и только я знаю всю их глубину и критичность. Но взгляните, если мой текст лжёт, то лжёт и текст разбираемый, иначе не возникла бы во мне уверенность; к тому же, как можно отказать своему же видению?

Вернёмся к теме. Хайдеггер - блестящий тактик, и его схема порождения онтологического из духа обыденного разыграна и здесь. Первым вопросом, соответственно, об онтологическом статусе вины, как не странно, будет не вопрос по существу, а вопрос в форме: что мы имеем в виду, когда между делом, в озабоченном бытии, в режиме бытия за себя приписываем кому-либо повинность? Этот сценарий Хайдеггер разыгрывает не раз.

Исходя из этого внутриобыденного (прошу прощение за подхваченную языковую игру) проговаривания виновности, мы можем вычленить несколько смысловых прообразов использования или обращения с виной: а) предикат вины как «повинность» - эта форма бытия имеет место в случае некой задолженности и возникает в ситуации именно со-бытия с другими, б) собственно виновность - в смысле быть причиной или поводом дальнейшего обвинения.

Важно отметить возникающую отсюда игру возможностей: человек может быть виной случившегося, но избежать повинности, оказаться невиновным; и наоборот – можно не быть виной чего-либо, но продолжать какую-либо повинность.

Я намеренно заостряю здесь внимание на анализе обыденного. Обыденное толкование принимается как заведомо ложное, но почему-то вообще рассматривается. И это вовсе не оплошность, здесь скрыт сюжет. Отшучиваясь, Хайдеггер на самом деле создаёт интригу, к разрешению которой приступит позже.

Вся история с оппозицией обыденного опыта и онтологически раскрытого продолжит разворачиваться в параграфе «Экзистенциальная интерпретация совести и расхожее толкование совести», вошедшем во вторую главу второго раздела «Бытия и времени». Но если выше вопрос о возможности такого столкновения ставился у Хайдеггера как демонстрация онтологической исключительности, то теперь не исключается взаимная проницаемость.

«Совесть есть зов заботы из не-по-себе бытия-в-мире, вызывающий присутствие к самой своей способности-быть-виновным. Соответствующим пониманием призыва оказалась воля-иметь-совесть. Оба определения не удастся безо всякого привести в согласие с расхожим толкованием совести. Они, кажется, ему даже прямо противоречат. Расхожим мы называем толкование совести, поскольку оно при характеристике феномена и обозначении его функций держится того, что *люди* признают совестью, как они ей следуют соотв. не следуют» [Там же. С. 161].

Если снять чрезвычайно точный хайдеггеровский диалект, то указанное различие можно будет представить не через скользкое «способность» и «люди признают», а через понятия соотнесённости или публичности зова («люди признают», «общественное мнение»,

«публичные нормы» и т. д.) и его неотносительности. Соотнесённость здесь указывает на постоянную работу сведения своей линии поведения с другой, но уже публичной; неотносительность же зова подчёркивает момент его замыкания и исчезновения как вообще возможности что-либо с чем-либо соотносить.

Далее, если при таком раскладе вспомнить сюжет Эдипа. Возникнет странная, если не сказать большего, корреляция, если и не образов, то уж точно способов их решения. «Совесть есть зов заботы из не-по-себе бытия-в-мире»? Несомненно, ведь: «(...) наш город \ Добычей отдан яростным волнам; \ С кровавой зыбью силы нет бороться, \ Нас захлестнула с головой она. \ Хиреют всходы пажитей роскошных; \ Подкошенные, валятся стада; \ Надежда жен в неплодном лоне гибнет; \ А нас терзает мукой огневицы \ Лихая гостя, страшная чума. \ Дом Кадма чахнет от ее дыханья, \ А черный Ад богатую взимает \ С него стенаний и мучений дань» [Софокл. Драмы. Перевод Ф.Ф.Зелинского. М., 1990. С. 11]. Согласитесь, есть от чего перейти в «не-по-себе бытие-в-мире». Указанное не-по-себе для Эдипа явилось в форме фиванского мора. Мы оговаривали тот момент, согласно которому аутентичный зов совести развёртывается именно как неотносительность. Но фиванский мор не есть публичность для Эдипа: Эдип не действует как заставленный чужим желанием человек, он не испуган от чужого, но он испуган от чуждого ему. Трагедия Фив есть его личная трагедия, трагедия Фив есть его собственный зов к собственной судьбе. В конечном счёте, Эдип попросту царь, и что же может быть его судьбой, если не судьба его города? Замыкание же несоотнесённости происходит в этой литературе через родовые узы: весть из Дельфов (первый зов) приносит Эдипу брат его жены Креонт, который, как выяснится позже, является одновременно его дядей, то есть близким родственником. Я использую здесь родовую связь как аналог внутренней связи человека, той связи, которая у Хайдеггера оказывается существенной, в деле осуществления совести. Эта связь, если продолжать идею, активна и действительна в случае несущественности связей внешних. Разумеется, это - аналогия и она диктует опустить серьёзные выводы. Но нельзя забывать, что анализируемая форма истории Эдипа – литературная, а литература использует слова и их смысл как тень, твердыня которой должна быть разгадана. Во-вторых, нельзя забывать, что ситуация времени распространения сюжета Эдипа и ситуация времени «Бытия и времени» не есть одно. Действительно, сложно представить древнего грека, потерявшего свою внутреннюю связь в связи родовой, пожалуй, первое и второе здесь сходятся. Следовательно, использование таких параллелей вполне уместно.

Но важно на самом деле совершенно другое. В Эдипе, как и в «Бытии и Времени» парадоксальным образом присутствует диалектика публичного и внутреннего. Вот что говорит Хайдеггер: «(...) расхожий опыт совести тоже должен как-то - доонтологически - улавливать феномен» [Хайдеггер М. Бытие и Время. М.: Ad Marginem, 1997. С.165]. Это «должен» и напоминает мне сюжетность философии Хайдеггера. Это и не философия вовсе, это интеллектуальный детектив, который разрешится в трагедию. Интрига с обыденным-подручным-озаботившимся заканчивается возможной проницаемостью таковой с аутентичным-неотносительным: «Обыденное толкование совести нельзя с одной стороны считать последним критерием «объективности» онтологического анализа. Этот анализ с другой стороны не имеет права возноситься над обыденным толкованием совести и обходить основанные на нем антропологические, психологические и теологические теории совести» [Там же. С. 165]. То, что казалось несводимым, сошлось. На самом деле, я ожидал такого схождения, как только нашёл возможность «параллельного» чтения Хайдеггера и Софокла. Но, несмотря на свои желания и ожидания я ничего не подстраиваю, слова авторов остаются словами авторов.

Схождение обыденного и онтологического (или аутентичного) у Хайдеггера очевидно, что же тогда с Эдипом? История Эдипа, и в этом одна из особенностей её, весьма зависима от

такого схождения. Начиная с прихода к дворцу жреца Зевса, мы наблюдаем такое схождение. Народ Фив обращается к Эдипу с вопросом о происходящих бедах – публичное вторгается во внутреннее. Публичное несёт зов внутреннего и предлагает его как необходимость. Зов публичного есть одновременно зов судьбы самого Эдипа.

Если предпринять анализ обыденного толкования совести, то наиболее близкой, из многих возможных форм активности таковой, окажется явление так называемой «нечистой совести». «Нечистая совесть» – наиболее существенный «упрёк» обыденного, как об этом говорит Хайдеггер, в сторону онтологического. «Во всех толкованиях совести «нечистая», «недобрая» совесть имеет приоритет. Совесть прежде всего «нечистая». Здесь даёт о себе знать, что во всяком совестном опыте сначала ощущается нечто вроде «виновен». Как в идее недоброй совести однако понимается извещение о нечистоте? «Совестное переживание» всплывает *после* совершенного поступка соотв. упущения. Голос следует за проступком и отсылает назад к случившемуся событию, через которое присутствие отяготило себя виной» [Там же. С. 167]. Здесь меня интересуют два момента: приват виновности и ретроспективный характер нечистой совести. Первое, в свою очередь, напоминает атмосферу всё того же Эдипа. Изначальность виновности пред раскрытием случившегося: не это ли наполняет вступление к Эдипу тем лучшим, что есть в трагедии. Виновность хотя и изначально, тем не менее, сокрыта: здесь и возникает взгляд назад, ретроспектива. Виновен, кто-то виновен, кто-то почему-то виновен – так начинается Эдип, всё остальное – возвращение к факту, отягощённому виной. В драме мы начинаем как раз с голоса, пришедшего из проступка (голос Тиресия, например), который отсылает нас назад, «назад к случившемуся событию, через которое присутствие отяготило себя виной».

Пришло время вспомнить важный момент этого анализа – обыденное толкование не вполне удовлетворительно, об этом Хайдеггер говорит не раз. Я уже говорил о странностях хайдеггеровских интриг: обыденное толкование аналогично лишь по форме онтологическому, но они различаются по сути. Если обыденное толкование оперирует понятием нечистой совести как фактическим, то есть эмпирически наличным, то онтологический зов не имеет такой подоплёки – в этом существенность их инаковости. Хайдеггер в этом случае говорит: «Что голос осмысливается как *последующее* шевеление совести, еще не доказывает исходности понимания феномена совести. А если фактичная провинность только повод для фактичного зова совести? Если означенная интерпретация «нечистой» совести останавливается на полпути?» [Там же. С. 165]. Именно так и происходит – последующее шевеление совести вовсе не доказывает никакой исходности, но подобное шевеление возможно и в случае онтологического. В онтологическом феномене совести на самом деле возможен даже факт, к которому приводит обвинительный голос, но этот факт здесь не важен. Обыденное толкование есть половина пути, всё разворачивается в пространственно-временном горизонте. Этот горизонт в онтологическом познании должен быть продолжен, он должен спуститься ниже, обойти факт и дотронуться до абсолютно изначального. Этим и отличается половина пути от полного прохода заданного. Вы слышите, как обыденное растворяется в онтологическом – чтобы иметь даже половину пути нужна заданность всей траектории. Но именно об обыденной интерпретации Хайдеггер говорит как о половине пути – значит, здесь есть эта заданность: обыденное толкование и онтологическое – части одного направления, но различны в решимости пройти дальше. В этой ситуации становится совершенно реальным тезис о диалектики обыденного и онтологического в «Бытии и времени», таковой тезис нам пригодится в дальнейшем.

Итак, онтологическое имеет нефактическое направление, в таком случае какое? «Голос зовет вправду назад, но через совершенный поступок назад в брошенное бытие-виновным, которое «раньше» любой провинности» [Там же]. Онтологический зов,

следовательно, обходит факт провинности и движется вглубь заброшенности, в «раньше» любой провинности.

Среди всех возможных проявлений совести в обыденности, наибольшим сходством с онтологическим зовом обладает форма т.н. предостерегающей совести, ориентированной на предполагаемое. Объединяет обоих то, что Хайдеггер называет «характером отсылания вперёд». Различие же их можно свести к понятию понимания и конечности самого зова: обыденный зов лишён неопределённости. Действительно, сложно представить предостережение совести, если нет и планов какого-либо опасного (приводящего к провинности) действия. Но онтологический зов отличен именно этим – он снова обходит фактическое и устремляется дальше вообще возможного: возвращается аналогия половины пути и полного прохождения. Снова мы имеем некоторое формальное совпадение этих различных интерпретаций. Эти указания относительно предостерегающей совести я привожу, дабы указать на не случайность метода Хайдеггера (указанного выше) по преодолению обыденной интерпретации и выходу к онтологии, что приводит к некоторому наложению одного на другое. Эта техника распространяется на все анализируемые интерпретации обыденного опыта совести.

Отметим последнее различие всех возможных форм обыденного толкования совести и онтологического. Речь о том, что Хайдеггер называет «позитивностью». Если иметь в виду, например, предостерегающую совесть, то её позитивностью можно считать опасение или другие подобные чувства. Относительно же онтологического зова, подобной позитивности невозможно опознать, как впрочем, и любой негативности. Зов онтологического молчалив именно в этом смысле. Но, не смотря на эту немногословность, он осуществляет призыв к подлинности. Вспомним теперь греческую «роковую» мифологию. Призыв Эдипа молчалив: нет факта, нет причины - нет факта проступка, Эдип его не знает, нет причины фиванских несчастий, они просто происходят. Здесь осуществляется то самое обхождение факта, через которое онтологическое приобретает свою существенность: Эдип, испытывая призыв, не имеет его факта, его память обходит таковой, он не знает о своей виновности.

На этом, пожалуй, и заканчивается вся эта диалектика обыденного и онтологического, которую и демонстрировал Хайдеггер. И что же нам остаётся, как только не отметить то, что само напрашивается на это – порядок диалектики сюжета Эдипа повторён (если не сказать процитирован) в диалектике «Бытия и Времени»! Вспомним хотя бы историю с половиной пути и полным прохождением. Половину пути проходит обыденное толкование совести, эту половину заканчивает онтологическая интерпретация: в одном тексте сталкиваются совершенно различные единицы, и к тому же объединяются по образу части и целого. Если в сюжете Эдипа принять за половину пути ретроспективной совести факт, например, отцеубийства, которое даёт о себе знать в несчастях Фив, то онтологическим полным продвижением стоит считать незнание этого же. Мы говорили уже о молчаливости онтологического зова, и он, как раз, молчалив, ибо о факте нет и мысли в голове Эдипа, он не призываем к виновности, нет позитивности, нет вообще какого-либо сообщения в явлении такого зова. Но этот зов, в ту же очередь, есть половина пути и призывание к ответу, факт, отправляющий свой голос за настоящим, дабы вернуть к себе и произвести разрешение. Разумеется, здесь не обнаружить дословности, но эмблематически эти «учения» сходятся. Вспомним и то, что для Хайдеггера обыденное толкование феномена совести приравнено к публичности – саму совесть такого рода можно обозначить как публичную, в противоположность аутентичной-онтологической. Такое же столкновение обнаруживаем и в сюжете Эдипа: именно публичность или её голос вопрошает о причинах происходящих бед и призывает, таким образом, к возвращению к факту провинности (публичное здесь обращает именно к фактическому, как и описывает Хайдеггер), тогда как сам Эдип не имеет понятия ни о каком факте - призыв для него нефактичен.

Мы подходим к окончанию анализа совести, как оно представлено в «Бытии и Времени». Речь о параграфе № 60, обозначенном как «Экзистенциальная структура засвидетельствованной в совести собственной способности быть». Но для начала вспомним некоторые моменты нашего «параллельного» чтения, осуществлённого выше.

Воля-иметь-совесть проявляется через совокупность ряда конститутивов, среди которых, понимание (возможность слышать), речь, расположение. Сама же воля-иметь-совесть есть ничто иное, как способ разомкнутости присутствия. Механизм осуществления совести выглядит следующим образом: первое – происходит понимание зова, второе – это понимание размыкает своё присутствие в состояние не-по-себе, которое имеет непосредственное отношение к чувству одиночества. Далее, Хайдеггер вполне конкретно указывает на индикатор разомкнутости и понимания зова, имея который в поле зрения, мы можем подтвердить этот процесс. Таким индикатором оказывается чувство ужаса. Ужас это тот энергетический порыв, который вырывается наружу при размыкании присутствия. Прочитую автора: «Ужас *угрызений совести* есть феноменальное удостоверение того, что присутствие поставлено в понимании зова перед своим же не-по-себе. Воля-иметь-совесть становится готовностью к ужасу» [Там же. С. 166].

Вспомним и конститутив – речь. Как мы уже говорили, речь принимает образ тишины и оказывается совершенно молчаливой. «Совесть зовёт только молча, то есть зов идет из беззвучия одинокого не-по-себе и зовет вызванное присутствие как имеющее стать тихим назад в тишину самого себя. Воля-иметь-совесть таким образом адекватно понимает эту молчащую речь единственно в умолчании. Оно лишает слова понятливые толки людей» [Там же].

Ужас – очень точное определение положения, с которым приходится столкнуться размыкающему. Но это определение точно не только для Хайдеггера: «(...) Я ли не злодей? \ Я ль не порочней всех во всей вселенной? \ Бежать я должен – и в несчастном бегстве \ Не должен взором на своих почить, \ Не должен родины своей коснуться, \ Не то – грех с матерью, отца убийство, \ Родителя и пестуна – Полиба! \ О сколь жесток – простится слово правды – \ Ко мне был бог, что так меня сгубил! \ Нет, нет, не дай, о чистое светило, \ Моим очам увидеть этот день! \ Пошли мне смерть, но не клейми при жизни \ Меня таким несчастьем пятном!» [Софокл. Драмы. Перевод Ф.Ф.Зелинского. М., 1990. С. 36].

Это начало ужаса, но описанного не Хайдеггером, а Софоклом и принадлежащего уже древнегреческой культуре. Прочитанный эпизод относится ко второму эпизоду, то есть началу самой настоящей трагедии. Этот ужас будет усиливаться по нарастающей. Заметьте, как проявление ужаса совпадает с раскрытием. Принятие судьбы или её обретение – тоже раскрытие, открытие скрытого. А сколько этого ужаса в финальных монологах Эдипа, сколько там виновности, сколько воли-иметь-совесть (воли-иметь-судьбу)?

Само собой и истина, точнее исходная истинность, как фундаментальный экзистенциал, соединяющий несокрытость и собственность присутствия, находит своё место в нашем раскладе. Собственность бытия это и есть истина, это и есть искомое, то, к чему вызывает голос совести. Но как иначе толковать «Эдипа», как не с помощью возвращения к сокрытой истине, если сам сюжет направляет к таковому. История Эдипа от начала до конца, я повторяю об этом в очередной раз, есть движение к обретению собственного бытия, бытия сокрытого, точно как у Хайдеггера. Здесь можно подойти и с другой стороны. Как в «Бытии и времени» описываются причины сокрытия собственно-истинного? Потерянность в людях и озабоченность подручным – две важнейшие причины. История Эдипа метафорически являет тот же план. Истина собственного потерянна для Эдипа в людях, кои сами сокрывают истинное (так же описывает и Хайдеггер – одна из причин потерянности заключается в со-бытии многих людей; сокрывающих собственное, словно по аналогии друг с другом), и в заботе, которая становится лучшим уделом царя. Тут же и понятия решимости – нерешимости: «Присутствие «живет» как человеко-самость понятливой двусмысленностью

публичности, где никто не решился, и, однако, все всегда уже решено. Решимость означает допущение-вызвать-себя из потерянности в людях. Нерешимость людей остается все равно в господстве, она лишь не может задеть решительную экзистенцию» [Хайдеггер М. Бытие и Время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 167]. Если решимость действительно принять как допущение-вызвать-себя из потерянности в людях, то Эдип, несомненно, решителен, хотя бы потому, что он мог этой решимостью вовсе не воспользоваться.

На этом, пожалуй, и стоит закончить опыт, как я сказал, параллельного чтения Хайдеггера и Софокла. На самом деле, это параллель не Хайдеггера и Софокла, как уже должно быть стало понятно, а параллель одной из важнейших философий начала двадцатого века и одного из центральных конститутивов античного мировоззрения, самосознания и вообще принятия происходящего. Я нахожу философию Мартина Хайдеггера фатальной. Эта фатальность напоминает мне мир античности, роковая суть которого выше каких-либо сомнений. В общем-то, в сказанном нет ничего удивительного, ведь посткласическая линия немецкой философии была зачарованна античностью как единственным, что и было в истории. Да и сам Хайдеггер имеет непосредственное отношение к Брентано, который в своё время принял Аристотеля. Но меня удивляет не преемственность, на которую таковые моменты могут указать, меня удивляет тот факт, что современный, пусть и Хайдеггеру, человек, был подчинён, в сфере описания его, давно ушедшей методологии.

Может, однако, показаться, что признание фатальности проекта фундаментальной онтологии, в той части, в которой мы её разбирали, невозможно исключительно через аналогии с сюжетами античной роковой трагедии. Но если и не находить удовлетворение во всём, что было высказано выше, всегда есть система конечных тезисов, к которым можно обратиться в любое время. Один из таковых гласит: «Зов совести вызывает к собственной экзистенции» [Там же. С. 161]. Указанное положение – одно из центральных в фундаментальной онтологии. Но на что оно указывает? Экзистенция – это судьба, прописанная до нашей потерянности, до нашей сокрытости. Экзистенция – это то, что мы, выражаясь языком платоника, должны припомнить как изначальное и самое существенное. Экзистенция – это призрак фатума в современной философии. Экзистенция, несмотря на ту видимость избежания несобственного, приводит к ещё большей проблеме – предреши́нности, но именно предреши́нность и характеризует фатальность. Имея картину мира, в экзистенциальном плане человек обречён: он обречён не выходя из несобственного (ибо с позиций собственной экзистенции его несобственное существование можно взять в ладонь и пожать именно как решённое, сказать: «С тобой всё ясно»), но он обречён и приобретает собственное (раскрыв свою экзистенцию, я понимаю, что это был мой единственный путь, предреши́нный – если я вышел из несобственного и продвинулся к собственному, моя цель уже прописана, я двигаюсь к экзистенции, которая утверждена как судьба). Происходит лживое удвоение, стремящееся запутать и представить роковое как именно нероковое. Мир становится предельно упрощён, упрощается даже античная фатальность, которая, конечно, предполагала, но предполагала разное. Теперь фатум осточертел и установил совершенно роковые условия – каждый примет одно из двух, и третьего не дано. Либо вы озаботившееся присутствие и план вашей жизни известен как сценарий, как утверждённая судьба, либо вы раскрываете подлинное, но снова по сценарию, ведь в любом случае ваша конечная цель – экзистенция.

Экзистенция не может быть прописана, иначе философия превращается в книгу судеб. Экзистенции вообще нет, её не должно быть: её не должно быть как слова, её не должно быть, тем более, как понятия. Ведь если её голос есть молчание, пусть она сама останется тишиной, пусть она будет невыразима. В противном случае мы нарушаем правила игры, которые сами и задали. Фундаментальная онтология это фатальная онтология, онтология, вернувшаяся к своим истокам.

Хайдеггер прекрасен, как поэт, стилизующий чужую эпоху. Это тонкое и сложное искусство, но это только искусство. Я же продолжаю верить, что философия хоть как-то, но движется вперёд, которое не есть одновременно назад. Я продолжаю верить, что философия ответственна и может определять свою же ситуацию и человека этой ситуации. С этих позиций мне кажется недопустимым такой резкий поворот философии к истокам онтологии с её фатальной сутью.